

A Survey on Divine Actions Corresponding to Bodily Resurrection in the Qur'an

Morteza Motaghinejad 

Assistant Professor, Research Center for
Islamic Documents and Information
Management, Islamic Sciences and Culture
Academy, Qom, Iran

Abstract

Belief in the principle of resurrection and the return of man after death was at the same time as the creation of man; Muslims agree on the principle of human return after death. But the quality of resurrection is whether the resurrection is only spiritual or physical or both spiritual and physical. This issue is a serious challenge among Muslims. According to some of the divine actions mentioned in the Quranic verses about the creation of man, this return will be physical and spiritual; A: The Qur'an emphasizes that God created man in such a way that some of his parts remain after death; due to the fact that God Almighty is wise in His actions, the existence of the remaining parts after death only leads to a physical resurrection, otherwise the survival of physical parts after death will be null and void, and God Almighty is pure from it. B: The emphasis of the Qur'an on actions such as the creation of man with the feature of longing for eternal life, the creation of man with the feature of innate call to goodness and innate prohibition of corruption, and finally the sameness actions that indicate the sameness and symmetry of worldly and hereafter man are indicative of an elemental and spiritual resurrection.


Keywords: Physical Resurrection, Sameness Actions, Invitation to Goodness, Prohibition of Corruption, Longing for Eternal Life.

Corresponding Author: morteza.mottaghi356@gmail.com

How to Cite: Motaghinejad, M. (2023). A Survey on Divine Actions Corresponding to Bodily Resurrection in the Qur'an, *A Research Journal on Qur'anic Knowledge*, 13(51), 57-82.

جستاری از افعال الهی متناظر با معاد جسمانی در قرآن

استادیار پژوهشکده اطلاعات و مدارک اسلامی پژوهشگاه علوم و فرهنگ

مرتضی متقی‌نژاد * 

اسلامی، قم، ایران

چکیده

اعتقاد به اصل معاد و بازگشت انسان بعد از مرگ، همزمان با آفرینش بشر بوده است؛ مسلمانان در اصل بازگشت انسان بعد از مرگ اتفاق نظر دارند. اما کیفیت معاد به این که آیا معاد تنها روحانی است یا جسمانی و یا روحانی و جسمانی؟ این مسئله در بین مسلمانان از چالش جدی برخوردار است. بر اساس برخی از افعال الهی مطرح در آیات قرآنی در باره آفرینش انسان این بازگشت، جسمانی و روحانی خواهد بود؛ الف: تأکید قرآن بر این که خداوند انسان را به گونه ای خلق کرده است که برخی از اجزای آن بعد از مرگ باقی می‌مانند؛ با توجه به این که خداوند متعال در افعال خویش حکیم است وجود اجزای باقی بعد از مرگ تنها معاد جسمانی را رهنمون می‌گردد و الا بقای اجزای جسمانی بعد از مرگ کاری لغو و بیهوده خواهد بود و خداوند متعال از آن پیراسته است. ب: تأکید قرآن بر افعالی مانند آفرینش انسان با ویژگی اشتیاق به زندگی جاوید، آفرینش انسان با ویژگی دعوت فطری به صلاح و منع فطری از فساد و در نهایت افعال مثلی که دلالت بر مثلیت و هم‌طرزای انسان دنیوی و اخروی دارد گویای معاد جسمانی عنصری و ترابی خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: معاد جسمانی، افعال مثلی، دعوت به صلاح، منع از فساد، اشتیاق به زندگی جاوید.

۱. مقدمه

مسأله معاد از دیر باز قسمتی از فعالیت‌های معرفتی بشر را به خود اختصاص داده‌است. و همواره اندیشمندان به نقد و بررسی آن پرداخته‌اند. آن چه مسلم و قطعی است، این که معاد و رستاخیز از عقاید، بیشتر پیروان ادیان و مذاهب به‌ویژه مسلمانان به شمار می‌رود، ولی آن چه بین مسلمانان اتفاقی است این که در ضرورت معاد شکی نیست و دلایل نقلی و عقلی بر ضرورت و لزوم آن وجود دارد. اما کیفیت معاد و این که آیا معاد تنها روحانی است (ر.ک؛ صدرالدین الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، صص: ۱۶۴-۱۶۵)، یا جسمانی (ر.ک؛ سبحانی، ۱۳۶۹، ج ۹، صص: ۱۰۹-۱۱۰)، و یا روحانی و جسمانی (همان؛ صدرالدین الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، صص: ۱۶۴؛ جرجانی، ۱۳۷۳، ج ۸، صص: ۲۹۷؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۵، صص: ۸۸)؟ اینها مسائلی است که برخی بر این باورند تنها دلیل نقلی می‌تواند کیفیت معاد را اثبات کند چنان که علامه حلی با توجه به آیات قرآنی معاد جسمانی و روحانی را اثبات کرده‌است (ر.ک؛ علامه حلی، ۱۹۸۲؛ زین‌الدین، ۱۴۰۹: ۱۵۹). فعل خدا عبارت است از هر چیزی که با آگاهی و اراده از او صادر می‌شود (ر.ک؛ ابن سینا، ۱۴۰۰، ج ۲: ۲۵۰) و دیگران از آوردن آن عاجزند (ر.ک؛ سبحانی، ۱۳۶۹، ج ۷: ۴۹۸). از ویژگی افعال الهی حکیمانه بودن آنهاست - حکمت از صفات الهی است و حکیم اسمی از اسمای پروردگار متعال به معانی مختلفی اطلاق شده‌است؛ از جمله آنها حکیم کسی است که از کارهای زشت و قبیح، اعم از ترک واجب و ضروری، عبث، سفه و بیهوده پیراسته باشد و مخالف با اهداف واقعی خویش کاری انجام ندهد (ر.ک؛ رازی، ۱۳۶۴: ۲۷۹-۲۸۰؛ لاهیجی، ۱۳۶۴: ۷۳). - و افعال الهی مرتبط با معاد از این قاعده مستثنا نیست. در قرآن مسأله معاد با حکمت خداوند و بیهوده نبودن خلقت پیوند زده شده‌است؛ چنان که اگر معاد نباشد، خلقت هستی عبث خواهد بود (أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ) (مؤمنون: ۱۱۵)؛ آیا گمان کردید شما را بیهوده آفریده‌ایم، و بسوی ما باز نمی‌گردید؟)۔

افعالی الهی مانند الف: تبدیل جلود (كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا) (نساء: ۴)؛ هر چه پوستشان بریان گردد پوست‌های دیگری بر جایش نهیم» ب: کوری

در قیامت (وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي ... نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى) (طه: ۱۲۴)؛ و هر کس از یاد من روی گرداند ... در قیامت نابینا محسور می‌کنیم» ج: بستن دهان‌ها، (الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ) (یس: ۶۵)؛ امروز بر دهان کافران مهر خموشی نهیم» د: سخن گفتن دست‌ها (الْيَوْمَ ... تَكَلَّمْنَا أَيْدِيهِمْ) (همان)؛ امروز ... دست‌هایشان با ما سخن می‌گویند. ه: گواهی دادن پاها (تَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ) (همان)؛ امروز ... پاهایشان به آن چه می‌کردند گواهی می‌دهند. و: احیاء استخوان‌ها (وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَتَسَى خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ) (یس: ۷۹-۷۸)؛ و برای ما مثلی آورد و آفرینش خود را فراموش کرد گفت چه کسی این استخوان‌ها را که چنین پوسیده‌است زندگی می‌بخشد بگو همان کسی که نخستین بار آن را پدید آورد». ز: زنده کردن استخوان حیوانات و پوشاندن گوشت بر آن‌ها (وَأَنْظِرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا) (بقره: ۱۵۹)؛ به استخوان‌ها (ی مرکب سواری خود) نگاه کن که چگونه آنها را برپا ساخته، به هم پیوند می‌دهیم، سپس گوشت بر آنها می‌پوشانیم» ح: تسویه سرانگشتان (بلی قادرینَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ) (قیامت: ۴۳)؛ بلی (استخوان‌های او را جمع می‌کنیم) در حالی که ما قادریم که سرانگشتان او را هم منظم درست گردانیم» ط: به نطق درآوردن پوست برای شهادت (وَقَالُوا لَجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ) (فصلت: ۲۲-۲۱)؛ و به پوست (بدن) خود می‌گویند چرا بر ضد ما شهادت دادید می‌گویند همان خدایی که هر چیزی را به زبان درآورده ما را گویا گردانیده‌است». ی: احیای مردگان اعم از انسان (بقره: ۲۹۵)؛ و غیر انسان (بقره: ۲۶۰) (ر.ک؛ طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۱۷۳؛ طباطبائی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۳۵۸)؛ همگی افعال یاد شده، به روشنی بر معاد جسمانی و زنده شدن بدن‌های مردگان دلالت دارد. این نوشتار در پی بررسی چهار فعل از افعال الهی مرتبط با معاد که در آفرینش انسان می‌توان آن‌ها را پی جویی کرد و عبارتند از:

الف. آفرینش اعضایی از انسان که بعد از مرگ باقی می‌مانند ب. افعال مثلی یعنی آفرینش مثل انسان در آخرت ج. آفرینش انسان با استعداد اشتیاق به زندگی جاوید د. آفرینش انسان با ویژگی دعوت فطری به صلاح و منع فطری از فساد.

سعی شده‌است به این سؤالات پاسخ داده‌شود: الف. افعال الهی مستتر در آفرینش انسان با چه نوع معادی همطرازی و سنخیت دارند. ب. وجود چه نوع معادی (روحانی یا جسمانی) می‌تواند افعال الهی مذکور را از عبث بودن خارج کند. اگرچه در برخی کتب کلامی و تفسیری در خلال مباحث معاد به صورت ضمنی این بحث بیان شده‌است، اما تاکنون تحقیق تطبیقی در مبحث معاد جسمانی به لحاظ افعال الهی در قرآن در محافل علمی صورت نگرفته‌است. این مقاله کوششی برای پاسخ دادن به این پرسش‌هاست که از روش عقلی و نقلی که نقش اساسی در تبیین مبانی و معارف کلامی قرآنی دارند استفاده شده‌است.

۱-۱. پیشینه پژوهش

پژوهش‌ها درباره واژه «معاد جسمانی» در قرآن کریم از منظرهای مختلفی به بیان مباحث پرداخته‌اند. به عنوان شاخصی می‌توان به مقاله «معاد جسمانی در قرآن و آراء مفسران» اثر محمد هادی معرفت اشاره داشت. مسأله اصلی، آیات قرآنی دال بر معاد جسمانی و دیدگاه مفسران در این باره را مورد بررسی قرار داده و به شبهات مخالف با معاد جسمانی پاسخ گفته است (ر.ک؛ معرفت، ۱۳۸۳، ش ۵: ۱۰ - ۲۹). و همچنین مقاله «معاد جسمانی در قرآن کریم» اثر نفیسه مقیسه و سید حسن میرباقری که این مقاله با رویکرد توصیفی به بررسی آیات قرآن، سعی در تبیین معاد جسمانی از منظر این کتاب آسمانی دارد. قرآن کریم با بیان دلایلی در میان آیات خود، جسمانی بودن معاد را تبیین کرده است (ر.ک؛ مقیسه و میرباقری ۱۳۹۹، ش ۳: ۴۶-۶۴). و نیز می‌توان به مقاله «معاد جسمانی در قرآن و عهدین» اثر شریفی، خوانین‌زاده و علیرضا انصاری منش اشاره کرد؛ مسئله اصلی بیان فطری بودن اعتقاد به معاد است؛ و این که بازگشت با چه کیفیتی در مقوله معاد جسمانی انجام می‌گیرد در آموزه‌های ادیان سه‌گانه به صورت‌های مختلف تبیین شده‌است (ر.ک؛ شریفی، خوانین‌زاده و انصاری منش، ۱۳۹۴، ش ۲۱: ص ۷-۴۱). و ده‌ها کتاب و مقاله دیگر که هر کدام از این پژوهش‌ها به علت دنبال کردن مسأله خود، در مطلوب و پرسش اصلی این مقاله که کیفیت دلالت افعال الهی بر معاد جسمانی است تمرکز نکرده‌اند.

۲. واژه‌شناسی

۲-۱. معنای لغوی معاد جسمانی

معاد جسمانی متشکل از دو کلمه «معاد» و «جسمانی» است. «معاد» واژه‌ای عربی و اسم است از ریشه «ع و د» بر وزن «مَفْعَل» که به معنای بازگشتن و زمان بازگشت و گاهی به مکان بازگشت گفته می‌شود (ر.ک؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۹۴). «جسم» نیز واژه‌ای عربی است و در لغت به معنای مرکب و مؤلف (منضم شده و جمع شده با چیزی) است که ابعاد یا جهات دارد (ر.ک؛ شرح المصطلحات الکلامیه، ۱۴۱۵: ۹۶). اما «جسمانی» واژه‌ای فارسی است و به معنای «هر چیز که به جسم منسوب بود، مقابل روحانی» (عمید، ۱۳۶۰: ۳۷۴).

۲-۲. معنای اصطلاحی معاد جسمانی

طبق تعریف اکثر متکلمین، معاد جسمانی همان زنده شدن دوباره انسان پس از مردن و عود روح بر آن بدن تا پاداش و کیفر اعمالی را که در دنیا با اختیار خویش انجام داده‌است دریافت کند (ر.ک؛ لاهیجی، ۱۳۷۲: ۵۹۵؛ ابن سینا، بی تا: ۲۹۱)؛ به عبارت دیگر، معاد جسمانی و روحانی که گاهی از آن با عنوان «معاد جسمانی» یاد می‌شود به این معناست که انسان‌ها در قیامت با همین شکل و صورتی که در دنیا دارند محشور می‌شوند به طوری که اگر کسی او را در دنیا دیده باشد پس از حشر نیز می‌تواند او را بشناسد و بگوید این همان است (ر.ک؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۵۹۹) و مفسران هم با توجه به مفاهیم قرآنی تعریفی شبیه تعریف متکلمان ارائه داده‌اند؛ «معاد جسمانی عبارت است از عود ارواح بسوی اجساد بشریه عنصریه دنیویه؛ و اجزاء متفرقه انسانی، معدوم صرف نخواهد شد (ر.ک؛ شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱۲: ۲۱۴). «مراد از معاد جسمانی - که ضروری دین مقدس اسلام و سائر ادیان حقه است و مدلول آیات صریحه قرآن - آن است که روح آدمی پس از مرگ باقیست و در روز قیامت حقتعالی این بدن طبیعی را که پوسیده و خاک شده و پراکنده گردیده عودت می‌دهد و بدان گونه که در دنیا بود و اشعه حیات در سرتاسر آن

جلوه‌گر بود باز می‌گردد بطوری که این بدن باجزائه و اعضائه عین آن بدن و این روح همان روح بشمار می‌آید» (کاشانی، ۱۳۵۱، ج ۱۰: ۷۹).

۳. افعال مرتبط با معاد جسمانی در قرآن کریم

محتوای این‌گونه افعال بر تحقق معاد جسمانی است. این افعال فراوان است و می‌توان گفت اکثریت افعال مرتبط با معاد در قرآن کریم به این بخش مربوط می‌شود. این افعال را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد.

۳-۱. آفرینش اعضایی که بعد از مرگ انسان باقی می‌مانند

در کتب تفسیری و کلامی در باره اجزای باقی بعد از مرگ انسان دو گونه تفسیر وجود دارد:

۳-۱-۱. برخی متکلمان و مفسران بر این باورند که بدن انسان اجزایی دارد که از اول عمر تا آخر عمر به قوه خود باقی است که شخصیت فیزیکی و بدنی واحدی را شکل می‌دهد و این اجزاء در انجام تمام کارها نقش دارد و هنگام مرگ هم از بین نمی‌رود (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۶: ۲۶۳؛ مغنیه، ۱۳۷۸، ج ۷: ۲۱۸). هنگام جزای ثواب و عقاب، روح به آن اجزای اصلی جسم تعلق گرفته و بعد از برخوردار شدن از حیات دوباره، پاداش خود را می‌بیند. علامه طباطبائی به شکل‌گیری بدن اخروی از اجزای باقی مانده بدن دنیوی در بحث‌های مختلف اشاره‌ای دارد؛ یک: در پاسخ شبهه منکران معاد با تمسک به آیه (قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ) (ق: ۴) - این آیه سخن آنان و استبعادشان نسبت به بعث را رد می‌کند، به این که خداوند به تمام اجزای پراکنده باقی (اصلی)، علم و قدرت جمع کردن آنها را دارد. - از این دیدگاه دفاع کرده است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۳۳۹ و ۵۰۶). و به بیان روایتی از امام صادق (ع) که از احتجاج نقل شده (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۵۰) پرداخته و با محتوای آن، که دلالت بر بقای اجزایی از بدن انسان و تشکیل بدن اخروی از آنها دارد، هیچ مخالفتی نکرده است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۱۱۸-۱۱۹).

دو: در پاسخ از این شبهه که - معاد اعاده معدوم و اعاده معدوم محال است - بیان کرده‌اند: ذرات اصلی بدن انسان به صورت‌های مختلف و پراکنده در اعماق زمین باقی هستند و این ذرات هنگام حشر، مجتمع می‌شوند و از پراکندگی خارج می‌گردند. و این گونه نیست که معدومی موجود شود.

سه: ایشان در تبیین چگونگی برانگیخته شدن انسان در قیامت و کیفیت حشر بدن، نظریه لحوق ابدان به ارواح را مطرح می‌کند که لازمه آن باقی ماندن اجزایی از بدن برای حشر و احیای بدن در آخرت است.

ایشان در رساله الانسان بعد الدنيا پس از این که ضرورت وجود بدن در آخرت را بیان می‌کند می‌فرماید: ملحق شدن بدن انسان به روح ضروری است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۰۹م: ۲۴۰). ایشان دیدگاه خود را مستند به متون دینی و روایت احتجاج و برخی آیات قرآن را در این باره ذکر می‌کند (ر.ک؛ احقاف: ۳۳؛ ق: ۱۱؛ یس: ۷۸-۸۱؛ واقعه: ۵۹-۶۱؛ انسان: ۲۸؛ ق: ۱۵؛ عادیات: ۹؛ نازعات: ۱۳-۱۴؛ حج: ۵-۷؛ انفطار: ۴). وی بر آن است که از همه این آیات به دست می‌آید که بدن‌ها وجود دارند و پیوسته در دگرگونی و تغییرند (ر.ک؛ همان: ۲۴۰-۲۴۲). ایشان در تفسیر المیزان نیز به این تصویر از معاد جسمانی اشاره‌ای می‌کند و بعث را به لحوق ابدان به انفس می‌داند (ر.ک؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ۲۹۹). خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی مراد از معاد جسمانی را گرد آمدن همه اجزای اصلی متفرق بدن در قیامت می‌داند. ایشان اجزای اصلی را از اول عمر تا آخر باقی می‌داند (ر.ک؛ طوسی، ۱۳۸۸: ۵۳۹-۵۴۰).

علامه مجلسی در شکل‌گیری بدن اخروی از اجزای باقی می‌نویسد: «می‌گویند کسی که اجزای او در مشرق و مغرب عالم پراکنده شده باشد و بعضی از آنها در بدن درندگان داخل شده باشد و بعضی جزو آجرها و کوزه‌ها و مثل آنها شده باشد چگونه برمی‌گردند و از این بعیدتر آن که اگر آدمی دیگر را بخورد و اجزاء مأكول جزو بدن آکل بشود اگر در حشر برگردند اگر آن اجزاء در بدن آکل داخل بشود بدن مأكول از چه چیز خلق خواهد شد و اگر در بدن مأكول داخل شود بدن آکل از چه چیز خلق خواهد شد؟ پس

حقتعالی برای ابطال این شبهه فرموده وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ و وجهش آنست که در آکل اجزای اصلیه هست که از منی بهم رسیده و اجزای فضلیه هست که از غذا بهم می‌رسد و در مأكول نیز هر دو قسم است پس اگر انسانی را بخورد اجزاء اصلی مأكول اجزای فضلی آکل خواهد شد و اجزاء اصلی آکل آنهاست که پیش از خوردن انسان جزو بدن انسان بوده‌است و حق تعالی بهمه عالم است می‌داند که اجزاء اصلی و فضلی هر یک کدام است پس جمع می‌کند اجزای اصلی آکل را و روح را در آن می‌دمد و جمع می‌کند اجزای اصلی مأكول را و نفخ روح در آن می‌کند و همچنین اجزائی که در بقاع و اصقاع متفرق شده‌است به حکمت شامله و قدرت کامله خود جمع می‌کند (ر.ک؛ علامه مجلسی، بی‌تا، ج ۲: ۳۷۴).

۳-۱-۲. آفرینش یک سلول

دومین تفسیر در بیان اجزای باقی بعد از مرگ، وجود سلول واحد است؛ به این که قرآن برای اثبات این که معاد و احیاء مردگان کاری ناممکن نبوده و خداوند بر انجام آن توانا است زنده کردن زمین که در همین دنیا به طور مکرر رخ می‌دهد را یادآوری می‌کند چنان که می‌فرماید (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْكَبَتِ الْأَرْضُ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (فصلت: ۳۹)؛ از نشانه‌های تدبیر الهی این است که تو زمین را خشک و تهی از گیاه می‌بینی، پس آن گاه که آب بر آن نازل نمایم حرکت و جنبش کرده و بالا می‌آید، به درستی که آن کس که زمین را احیاء نمود، احیاء کننده مردگان می‌باشد، حقا که او بر هر کاری توانا است. و نیز می‌فرماید: (فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (روم: ۵۰)؛ به نشانه‌های رحمت خدا بنگر که چگونه زمین را پس از مرگ آن زنده می‌کند، او احیاء کننده مردگان می‌باشد و نیز می‌فرماید: (يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ) (روم: ۱۹)؛ زمین را پس از مردن زنده می‌کند، و شما نیز این گونه از زمین خارج می‌شوید.

بدیهی است از نظر قرآن آن چه محکوم مرگ می‌شود روح انسان نیست، بلکه بدن او می‌باشد، بنابراین تشبیه احیاء مردگان به احیاء بدن‌ها است، به ویژه این که کلمه اخراج از زمین «تخرجون» در آیه اخیر گویای این مطلب است که انسان‌ها بسان گیاهان که از دل خاک بیرون می‌آیند، از زمین خارج می‌شوند، و آن چه در درون زمین جای می‌گیرد بدن‌ها است نه ارواح و جان‌ها.

از مجموع آیات این نتیجه بدست می‌آید همان طوری که اگر یک دانه‌ای از گیاه در خاک یا اگر حیوانی آن را خورده باشد در شکم آن حیوان موجود باشد - ولو این که دانه‌های دیگر از بین رفته باشند- آن دانه به قدرت الهی اگر سر از خاک در آورد همسان و هم‌تراز همان گیاه قبلی خواهد بود همچنین انسان‌ها هم اگر یک سلولی از آن‌ها باقی باشد و در تحولات مستمر موجودات طبیعی حالت‌های گوناگونی را سپری کرده باشد و به قدرت الهی سر از خاک در بیاورند همگون همان انسانی خواهد بود که در گذشته از آن جدا شده‌است. تعدد سلول لازم نیست؛ حداقل یک سلول از میلیون‌ها سلولی که در انسان موجود است در زمین ولو به صورت خاک باقی باشد خواه قبل از مردن این سلول از او دفع شده باشد یا بعد از مردن، این سلول به قدرت خداوند رشد خواهد کرد و نشان از همان خواهد داد که در دنیا بوده‌است. به عبارتی هر یک از سلول‌های بدن انسان شاخه‌ای از سلول نخستین است که اگر همانند او پرورش یابد انسانی شبیه به او از هر نظر خواهد بود (ر.ک؛ حسینی طهرانی، ۱۴۲۷، ج ۴: ۱۸).

۳-۱-۳. اجزای باقی و معاد جسمانی

شایان توجه است با توجه به بقای اجزای انسان بعد از مرگ، معاد حتما جسمانی و بدنی خواهد بود؛ چه این که در قیامت صورت انسانی یا به این اجزاء و مواد موجود افاضه می‌شود، و روح به آن‌ها تعلق می‌گیرد یا افاضه نمی‌شود؛ اگر صورت انسانی افاضه شود با توجه به خصوصیت جسمانی بودن اجزای پراکنده یا سلول واحد، معاد حتما جسمانی است و اگر صورت انسانی افاضه نشود وجود آن بعد از مرگ انسان حکیمانه نخواهد بود؛ چه این که وجود آن‌ها برای انسان فایده‌ای ندارد - (أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا

تُرْجَعُونَ) (مؤمنون: ۱۱۵)؛ آیا گمان کردید شما را بیهوده آفریده‌ایم، و به‌سوی ما باز نمی‌گردید؟». - و خداوند هم پیراسته از هر نیازی است.

۲-۳. آفرینش انسان با ویژگی حبّ به بقاء و جاودانگی یا اشتیاق به زندگی

جاوید

از دیدگاه قرآن، انسان با یک استعداد و ویژگی خاصی خلق شده‌است که این جهان ظرفیت هماهنگ و هم‌خوان شدن با آن ویژگی را ندارد که اگر جهان دیگری نباشد و آن ویژگی بالقوه در انسان به فعلیت نرسد آن وقت به چنین خالق می‌توان نسبت فعل عبث و بیهوده داد و مراد ما از فعل عبث و بیهوده همین است که موجودی با یک ظرفیت و استعداد خاصی آفریده شود ولی جهان و مکانی نباشد که این استعدادها تجلی نمایند. چنین کاری را عقلای عالم عبث و بیهوده می‌خوانند مثل جنین در رحم؛ تجهیزاتی به همراه دارد از چشم، گوش، دست و پا و... که وجود این‌ها در عالم رحم برای جنین ضروری نیست بلکه به درد هم نمی‌خورد.

اگر نظام کلی خلقت جنین این باشد که پایان زندگی‌اش همان پایان رحم باشد این تشکیلات عبث است؛ یعنی جای این سؤال هست که دیگر این چشم برای چه، این گوش برای چه، همه این‌ها یک تجلی گاه‌های دیگر را نشان می‌دهند؛ نشان می‌دهند که این‌ها در ظرف دیگری غیر از این ظرف، تجلی واقعی خودشان را خواهند کرد؛ آن گاه هر کدام از اعضای فوق کار خودشان را خواهند کرد.

از نگاه آیات قرآنی، این ویژگی در انسان، حبّ به بقاء و جاودانگی یا اشتیاق به زندگی جاوید است (ر.ک؛ قبانچی، ۱۴۰۶: ۸۲)، قرآن کریم، وجود این میل فطری در نهاد انسان را به عنوان یک واقعیت پذیرفته است. خداوند می‌فرماید (فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ وَقَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبُلَى)؛ پس شیطان او را وسوسه کرد و گفت ای آدم آیا می‌خواهی که ترا بر درخت جاودانگی و قدرت زوال ناپذیر هدایت و راهنمایی کنم (طه: ۱۲۰). طبری می‌نویسد ابلیس سوگند یاد کرد اگر از این درخت بخوری هرگز نخواهی مرد (ر.ک؛ طبری، ۱۴۱۲ ج ۱: ۱۸۷؛ بحر العلوم، ۱۴۱۶، ج ۱: ۵۰۷) (فَوَسَّوَسَ لَهُمَا

الشَّيْطَانُ ... وَ قَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ (اعراف: ۲۰)؛ پس شیطان آن دو (آدم و حوا) را وسوسه کرد ... و گفت: پروردگارتان از (خوردن از میوه) این درخت منع‌تان نکرد جز آن که (با خوردن آن) دو فرشته و یا از جاودانگان خواهید شد». دو آیه فوق گویای این هستند که شیطان آدم را خوب می‌شناخت و می‌دانست میل به خلود و جاودانگی در نهاد او به صورت یک نیروی محرک می‌تواند او را به این سو و آن سو بکشانند.

از این رو، سعی کرد تا از طریق این میل او را فریب دهد. از آنجا که آدم یک میل فطری به خلود داشت ابلیس برای سوء استفاده از این موقعیت، چنین وانمود کرد که خلود و جاودانگی مورد علاقه شما به وسیله خوردن این شجره تأمین می‌شود. یعنی، شیطان با دادن اطلاع نادرست سعی داشت این میل فطری جهت نیافته را به خواسته خود جهت دهد. بنابراین، از این دو آیه به خوبی استفاده می‌شود که چنین میلی، از آغاز خلقت، در نهاد آدم و فرزندانش قرار داده شده و میل به خلود برای انسان یک میل فطری و نوعی خواهد بود (ر.ک؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۰، ج ۲: صص: ۱۵۵-۱۵۷).

۳-۲-۱. اشتیاق به زندگی جاوید و معاد جسمانی

توجه به این نکته ضروری است اگر انسان‌ها از نگاه قرآن با استعداد اخروی حب بقاء یا اشتیاق به زندگی جاوید خلق شده‌اند و چنین آفرینشی جزء افعال الهی شمرده می‌شود سؤال این است این که انسان بقا را دوست دارد چه نوع بقایی است؟ آیا بقای روحانی است به این که انسان‌ها دوست دارند به صورت روحانی و غیر جسمانی باقی بمانند یا این که همین زندگی که هم اکنون مشغول است دوست دارد که همین حالت از او جدا نشود و همواره باقی باشد؟ به عبارتی این فعل گویای چه نوع زیستی در حشر است؟ در پاسخ باید گفت: با توجه به گفتمان خداوند متعال در آیات زندگی جاوید، بقا، بقای جسمانی است؛ چه این که بقای مورد درخواست شیطان، جسمانی بود که حضرت آدم (ع) هم آن را پذیرفت و خداوند متعال هم نسبت به اصل محتوا هیچ اعتراضی نکرده است و خبری از بقای روحانی که از طریق مرگ حاصل می‌شود نیست حتا عبارت «مُلْكٌ لَا يَبْلَى؛ ریاستی

که تمام شدنی نیست» یک مقام مقدس و جسمانی قلمداد شده و خداوند متعال آن را تقبیح نکرده است (ر.ک؛ طبری ۱۴۱۲، ج ۱: ۱۸۷؛ تستری ۱۴۲۳: ۲۸؛ رفسنجانی، ۱۳۸۳ ج ۱: ۲۰۲).

افزون بر این، ارتکاز ذهن انسانی همین بقای جسمانی است، - علم ارتکازی، علمی است که در نهان ذهن انسان‌ها به خاطر عواملی هم چون انس یا سر و کار داشتن مداوم با چیزی، اعتقاد به شریعت واحد و پای بندی به آن، فطرت یکسان انسان‌ها و ... ناشی شده باشد هر چند شخص، به آن علم نداشته و از آن غافل باشد (ر.ک؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۲۳۴) و حجیت آن منوط به امضای شارع و یا عدم منع وی است. - چه این که بیشتر انسان‌ها غیر از جسم چیز دیگری را نمی‌شناسند. و شارع محترم در قرآن آن را تقبیح نکرده است. افزون بر این کارهایی که برای بقا انجام می‌دهد همه از نوع جسمانی است مانند هر انسانی به کالبد جسمانی خویش علاقه‌مند است؛ هنگام احتضار، در باره حفظ بدن، سفارش‌هایی می‌کند؛ مثلاً در سرزمین مقدسی دفن و یا با پارچه مخصوصی کفن شود. این نوع اندیشه‌ها از علاقه و توجه شدید انسان‌ها به بدن و کالبد حکایت دارد. به عبارت دیگر: آدمی به همان اندازه که به بقای روح علاقه‌مند است، به بقای جسم نیز مشتاق است و میان روح و بدن جدایی مشاهده نمی‌کند. این احساس طبیعی در انسان، از واقعیت نهانی او که جسم و روح است حکایت دارد.

روشن است که توجه به جسم و تن ناشی از این تصور است که همین حالت دنیایی، بعد از مرگ هم قابل اجرا است؛ یعنی در حقیقت، جسم و روح در کنار هم، زندگی جدیدی را آغاز می‌کنند؛ یعنی اندیشه معاد جسمانی و روحانی، موافق فطرت و خواست درونی انسان‌ها است (ر.ک؛ شریعتی سبزواری، ۱۳۶۳: ۱۸۰). به عبارت دیگر حبّ بقا لازمه طبیعی حبّ ذات است. از آنجا که حبّ ذات از غرایز اصلی و تمایلات مسلم انسان است و هر کسی بطور قطع خودش را دوست می‌دارد، بقا و جاودانگی خود را نیز دوست خواهد داشت. زیرا خود دوستی به این معنا نیست که او وجود لحظه‌ای خود را دوست می‌دارد ولی نسبت به آینده خویش هیچ‌گونه احساسی ندارد، بلکه به این معناست که او وجود خود را در زمان‌های بعد و در هر زمان دوست می‌دارد. انسان به شدت مشتاق آن

است که وجودش دوام داشته باشد و جاودانگی را طلب می‌کند. بنابراین، به‌طور بدیهی، طبیعی‌ترین اثری که بر حبّ ذات مترتب می‌شود حب، بقا و میل به زندگی جاودانه است و هر انسانی بالفطره و در نهاد خود این غریزه را دارا خواهد بود. رابطه تنگاتنگ و ملازمه این دو میل تا حدّی است که هیچ کس نمی‌تواند وجود حبّ ذات و خود دوستی را در انسان بپذیرد ولی میل به بقا و جاودانگی را از او نفی کند (ر.ک؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۰، ج ۲: ۱۵۳) و با توجه به این که دنیا ظرفیت و ویژگی چنین بقا و جاودانگی را ندارد اگر حیات او منحصر به همین حیات دنیوی محدود باشد با حکمت الهی سازگار نخواهد بود؛ چه این که نمی‌توان پذیرفت حب به چیزی وجود داشته باشد ولی محبوب وجود نداشته باشد. اگر فرض شود که سرنوشت انسان جزء تخریب و نابودی چیز دیگری نیست آیا ایجاد آن نیرو و خصوصیت با چنین غایت و سرنوشتی متناسب خواهد بود؟ بنابر این وجود چنین میل فطری، هنگامی با حکمت الهی سازگار است که زندگی دیگری جز این زندگی محکوم به فنا و مرگ، در انتظار او باشد (ر.ک؛ طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱۷: ۲۰۶؛ مطهری، ۱۳۷۶: ۷۲-۷۳).

۳-۳. افعال مثلی

واژه‌های مثل مانند (أَ وَ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ) (یس: ۷۷-۸۳)؛ آیا کسی که آسمان‌ها و زمین را آفریده، قادر نیست که مانند آنها را بیافریند؟ و مثل مانند (مِثْلَهُمْ كَمِثْلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا) (بقره: ۱۷)؛ مثل آنها مانند کسی است که آشتی می‌افروزد» در آیات قرآنی قابل پی‌جویی است.

مثل (بر وزن جسر) به معنی مانند، نظیر و شبیه است (قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ) کهف: ۱۱۰) و جمع آن در قرآن امثال آمده است: (إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ) (اعراف: ۱۹۴). مثل: (بر وزن فرس) مانند، دلیل، صفت، عبرت، علامت، حدیث و البته به معنی شبیه و مانند نیز آمده است، چنانچه مرحوم طبرسی ذیل آیه (مِثْلَهُمْ كَمِثْلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا) (بقره: ۱۷) به این معنا تصریح کرده است (ر.ک؛ قرشی، ۱۴۱۲، ج ۶: ۲۳۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵: ۲۹۶).

۳-۳-۱. فرق مِثْل و مَثَل

در بیان تفاوت این دو، تفاسیر متفاوتی بیان شده‌است که در مجموع می‌توان گفت: اگر دو چیز در ذات (ر.ک؛ عسکری، ۱۴۰۰:ق: ۱۲۶) و به تعبیر علامه طباطبائی در نوعیت (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۱۳۳) و در بیان دیگر در صفات اصلی - یعنی صفاتی که در شکل‌گیری ماهیت شی دخیل هستند - مشابهت داشته باشند در این گونه موارد مِثْل بکار برده می‌شود (ر.ک؛ مصطفوی؛ ۱۳۶۸، ج ۱۱: ۲۵؛ زرکشی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۴۹۱) ولی اگر دو چیز در صفات غیر ماهوی مشابهت داشته باشند آن جا مَثَل کاربرد دارد (ر.ک؛ عسکری، ۱۴۰۰:ق: ۲۶؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ۴۷۰؛ زرکشی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۴۹۱).

در همه مِثْل‌های قرآنی کلمه «مِثْل» بکار نرفته بلکه در برخی از آیات فقط از حروف تشبیه استفاده شده‌است؛ مانند کذلک؛ [کَ ذَا لِ] (ع اسم اشاره) (از: کَ + ذَلِکَ) یعنی مثل آن و همچنان (دهخدا، ۱۳۷۲، واژه کذلک)؛ (وَ کَذَٰلِکَ تُخْرِجُونَ) (روم-۱۹) مثلث اخراج مردگان به اخراج زنده‌ها از مردگان و بالعکس در دنیا، (کَذَٰلِکَ تُخْرِجُ الْمَوْتَى) (اعراف-۵۷) مثلث اخراج مردگان به اخراج ثمرات از زمین‌های مرده بعد از فرو فرستادن باران، (کَذَٰلِکَ النُّشُورُ) (فاطر-۹) مثلث اخراج مردگان به احیای زمین مرده (کَذَٰلِکَ تُخْرِجُونَ) (زخرف-۱۱) مثلث اخراج مردگان به زمین‌های مرده با روانه کردن بادها و به حرکت در آوردن ابرها.

آن چه به عنوان افعال مِثْلی قرآنی شناخته شده در واقع آیاتی است که آفرینش مِثْل را خداوند متعال بیان کرد تا از این رهگذر یک مسئله عقلی به امور محسوس و ملموس که انسان با آن انس بیشتری دارند تشبیه شود در نتیجه درک آن برای مخاطبان آسان‌تر و روشن‌تر خواهد بود. (أَ وَ لَیْسَ الَّذِی خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلٰی أَنْ یَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلٰی وَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِیْمُ) (یس: ۷۷ - ۸۳)؛ آیا کسی که آسمان‌ها و زمین را آفریده، قادر نیست که مانند آنها را بیافریند؟ چرا، بلکه او آفریدگار بسیار داناست» (حسینی میلانی، ۱۴۲۶، ج ۱: ۲۵ ماده «مثل؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱: ۷۲؛ ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۱: ۱۲۲۵).

۳-۳-۲. کیفیت دلالت افعال مثلی بر معاد جسمانی

واژه مثل در قرآن در همطرازی-قصاص با میزان تجاوز و تحدی (بقره: ۱۹۴)، اعجاز قرآن یا همان آیات تحدی (بقره: ۲۷۵)، مثلث بیع با ربا براساس دیدگاه کفار (بقره: ۲۷۵)، مثلث آفرینش هفت آسمان و زمین (طلاق: ۱۲)، مثلث انسان معبود با انسان عابد در تقبیح از عبادت غیر خدا (إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَلُكُمْ) (اعراف: ۱۹۴)، غیر خدا هر آن کس را که شما (مشرکان و یهود و نصاری) به خدایی می خوانید (مانند بتان و عیسی و عزیر و غیره) به حقیقت همه مثل شما بندگان هستند، و ... - قرار دارد. علامه طباطبائی در تفسیر میزان در تفسیر آیاتی که بیانگر آفرینش مثل هستند معنای کلمه مثل را همان معنای متعارف و معهود به ذهن دانسته است که در عرف خاص آن را عین می نامیم (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۰۷ق؛ ج ۱۷: ۱۱۴).

آن چه در افعال مثلی مطرح است این که رابطه بین دو طرف قضیه همانندی و همسانی در جوانب مشترک است به عنوان نمونه (نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَ مَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ) (واقعه: ۶۰-۶۱)؛ ما در میان شما مرگ را مقدر ساختیم و هرگز کسی بر ما پیشی نمی گیرد تا گروهی را به جای گروه دیگری بیاوریم «طبری می گوید مرگ را بین شما مقدر کردیم تا از جنس شما شخصی را جایگزین کنیم. طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۷: ۱۱۴). به عبارتی آیه دلالت دارد بر این که انسان جایگزین در تمام ویژگی ها از جمله بدن و جسم با انسان های گذشته یکی است. (نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَ شَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَ إِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَالَهُمْ تَبْدِيلًا) (انسان: ۲۸)؛ ما هستیم که خلقشان کردیم و مفاصلشان را محکم ساختیم و هرگاه بخواهیم مانند آنها را چنانکه باید به جای آنان می آوریم» این قاعده مثلث در قرآن است. براین اساس، مثلث در مسئله معاد هم از این قاعده مستثنی نیست؛ یعنی اگر قرآن می فرماید: (أَ وَ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ) (یس: ۷۷ - ۸۳)؛ آیا کسی که آسمان ها و زمین را آفریده، قادر نیست که مانند آن ها را بیافریند؟ (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱: ۱۲۵) در این صورت آفرینش مثل در آخرت که از افعال الهی به شمار می آید باید هم طراز با انسانی باشد که در این دنیا وجود

دارد؛ یعنی شما را در آخرت با کیفیات و خصوصیات جدید از نظر روح و جسم، زنده و جاودانتان می‌کنیم (ر.ک؛ شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۴۴۸).

حتی علامه طباطبائی درباره امکان حشر بدن، مضمون آیه (قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ) (یس: ۷۹) که بیان دیگری از افعال مثلی است را برهانی بر این مسئله می‌داند؛ یعنی بدن محشور در قیامت همانند بدن دنیوی است؛ بنابراین همان‌گونه که ساختن و احیای بدن در دنیا ممکن است، باید ساختن و احیای بدن در آخرت نیز ممکن باشد. وی این استدلال را مبتنی بر قاعده عقلی «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد؛ حکم همانندها از نظر امکان و امتناع یکسان است» می‌داند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۱۳).

۳-۴. آفرینش انسان با ویژگی دعوت و منع فطری به صلاح و فساد

مرحوم علامه (قدس سره) می‌فرماید: خصیصه‌ای در انسان موجود است که اثر آن در دنیا ظاهر نشده است لذا به طور یقین باید گفت: روزی وجود دارد که در آن روز اثر آن ویژگی را خواهد دید، و گرنه آفرینش چنین موجودی لغو و بیهوده خواهد بود.

چنان که در تفسیر آیه (الم نجعل الأرض مهاداً)؛ (نبأ/۶، تین/۴) - بعد از بیان این که این آیه و آیات پس از آن استدلالی بر ثبوت جهان آخرت هستند - فرموده است: «بیان حجت نامبرده این است که عالم محسوس با زمین و آسمانش و شب و روزش و انسان‌هایش که نسل بعد از نسل می‌آیند و می‌روند و نظام جاری در سرپایش و تدبیر متقن و دقیقی که در همه امورش جریان دارد، ممکن نیست صرفاً به خاطر بازی و سرگرمی پدید آمده باشد، و هیچ هدفی و غرضی در نظر پدید آورنده‌اش نباشد، به طور مسلم و بدیهی باید در پی این نظام متحول و متغیر و گردنده عالمی باشد که نظام در آن ثابت و باقی باشد و در آن عالم اثر صلاح و فساد این عالم ظهور پیدا کند، صلاحی که فطرت بشر بدان دعوت می‌کرد و فسادی که از آن نهی می‌نمود، و ما می‌بینیم که اثر دعوت به صلاح و نهی از فساد که همانا سعادت متقین و شقاوت مفسدین است در این عالم محسوس ظاهر نشده و این از محالات است که خدای تعالی در فطرت بشر آن دعوت غریزی را، و این ردع و منع غریزی را به ودیعه بسپارد، در حالی که نه آن دعوت اثری در خارج داشته باشد

و نه آن منع، پس به طور یقین در این میان روزی وجود دارد که در آن روز انسان اثر اعمال خویش را خواهد دید (ر.ک؛ طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۲۰: ۲۵۸، ج ۹: ۴۳، ج ۱۷: ۱۹۶؛ ابن قتیبه، ۱۴۱۱: ۵۲۹؛ یزیدی، ۱۴۰۵: ۴۳۰).

توجه به این نکته ضروری است بر اساس این فعل الهی هم معاد جسمانی اثبات می‌شود؛ به این که با توجه به حقیقت انسان که از دو بُعد جسمانی و روحانی تشکیل شده است به گونه‌ای که هر دو ساحت در حقیقت او موثر است چاره‌ای جز پذیرش سعادت جسمانی و روحانی نخواهیم داشت، و چنین سعادت و شقاوتی در زندگی دنیوی ممکن نیست؛ چون به حکم عقل، سعادت روح در معرفت خداوند و محبت اوست. سعادت جسم نیز در ادراک امور جسمانی مناسب است، از سوی دیگر در زندگی دنیوی جمع بین این دو سعادت ممکن نیست. شخصی که در لذات معنوی غرق شود، از لذات جسمانی باز می‌ماند (ر.ک؛ ابن سینا، ۱۳۸۲: ۱۶؛ طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۱۴). و بالعکس. از طرفی چنین ویژگی و اثری را خداوند در انسان قرار داده است تنها راه پیراستگی این فعل الهی از عبث، وجود معاد جسمانی است که سعادت و شقاوت جسمانی و روحانی بدون محدودیت در آن تجلی پیدا کند. بنابراین وجود سعادت جسمانی و روحانی در انسان اقتضا می‌کند که معاد او معاد جسمانی بدنی باشد.

بحث و نتیجه‌گیری

بررسی افعال معاد جسمانی در آیات قرآن کریم در موارد ذیل خلاصه می‌شود:

الف. تأکید اکثر افعال الهی مرتبط با معاد در قرآن کریم، بر معاد و بازگشت انسان به صورت جسمانی در سرای آخرت دارند.

ب. آفرینش اعضای که بعد از مرگ انسان باقی می‌مانند؛ چه به صورت اجزای پراکنده و چه به صورت سلول واحد دلالت بر معاد جسمانی دارند و الا بقای آن‌ها بعد از مرگ حکیمانانه نخواهد بود.

ج. از نگاه آیات قرآنی فهم حضرت آدم (ع) از آفرینش انسان با ویژگی حبّ به بقاء و جاودانگی بقای جسمانی و ارتکاز ذهنی بشر از بقاء، نیز بقای بدنی دنیوی است.

د. قاعده مثلث در قرآن کریم یعنی هم‌طرازی و همانندی در جوانب مشترک قضایای تشبیه شده دنیوی و اخروی به یکدیگر گویای معاد جسمانی بدنی است. هـ. با توجه به حقیقت انسان که از دو بُعد جسمانی و روحانی تشکیل شده است به گونه‌ای که هر دو ساحت در حقیقت او مؤثر است با آفرینش انسان با ویژگی دعوت فطری به صلاح و منع فطری از فساد چاره‌ای جز پذیرش سعادت جسمانی و روحانی نخواهیم داشت.

ORCID

Morteza Motaghinejad



<http://orcid.org/0000-0002-8997-0032>



منابع

قرآن.

ابن سینا، حسین. (۱۳۸۲). *الاضحویه فی المعاد*. تحقیق حسن عاصی. تهران: انتشارات شمس تبریزی.

_____ . (۱۳۷۶). *الاشارات و التنییهات*. قم: نشر البلاغه.

_____ . (۱۴۰۰). *رسائل ابن سینا*. قم: بیدار.

_____ . (بی تا). *النجاه*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴). *معجم مقاییس اللغة*. تحقیق عبدالسلام محمد هارون. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰). *تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور*. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.

ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم. (۱۴۱۱). *تفسیر غریب القرآن (ابن قتیبه)*. ۵۲۹. شارح رمضان. ابراهیم محمد. بیروت: دار و مکتبه الهلال.

ابو حیان، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰). *البحر المحیط فی التفسیر*. محقق جمیل. صدقی محمد. بیروت: دارالفکر.

تستری، سهل بن عبدالله. (۱۴۲۳). *تفسیر التستری*. محقق، عیون سود. محمد باسل. دارالکتب العلمیه: منشورات محمد علی بیضون. بیروت.

تفتازنی، سعدالدین. (۱۴۰۹). *شرح المقاصد*. تحقیق عبدالرحمن عمیره. قم: الشریف الرضی.

جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۷۳). *شرح المواقف*. قم: انتشارات الرضی.

حسن سید علی، قبانچی. (۱۴۰۶). *شرح رساله حقوق امام زین العابدین*. قم: مؤسسه اسماعیلیان.

حسینی طهرانی، محمد حسین. (۱۴۲۷). *نور ملکوت قرآن*. مشهد: علامه طباطبائی.

حسینی میلانی، علی. (۱۴۲۶). *التحقیق فی نفی التحریف عن القرآن الشریف*. قم: الحقائق.

دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۲). *لغت نامه دهخدا*. تهران: روزنه.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲). *مفردات الفاظ القرآن*. تحقیق صفوان عدنان داوودی.

بیروت: دارالعلم.

جستاری از افعال الهی متناظر با معاد جسمانی در قرآن؛ متقی‌نژاد | ۷۷

زرکشی، محمدبن بهادر. البرهان فی علوم القرآن. (۱۴۱۰). محقق ذهبی، جمال حمدی، کردی، ابراهیم عبدالله. مرعشلی. یوسف عبدالرحمن. دار المعرفه: لبنان - بیروت.

زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل. مصحح حسین احمد، مصطفی. بیروت: دار الکتب العربی.

زین‌الدین بن نورالدین (شهیدثانی)، علی بن احمد. (۱۴۰۹). حقایق الایمان. قم: کتابخانه آیه‌الله المرعشی النجفی.

سبحانی، جعفر. (۱۳۶۹). منشور جاوید. قم: سیدالشهداء.

سمرقندی، نصر بن محمد. (۱۴۱۶). تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم. بیروت: دارالفکر.

شاه‌العظیمی، حسین. (۱۳۶۳). تفسیر اثنی عشری. تهران: میقات.

گروه فلسفه و کلام اسلامی آستان قدس رضوی، شرح المصطلحات الکلامیه. (۱۴۱۵). مشهد: آستان قدس رضوی.

شریفی و همکاران. (۱۳۹۴). معاد جسمانی در قرآن و عهدین. پژوهشنامه معارف قرآنی. تهران: دوره ۶. شماره ۲۱. صص، ۷-۴۱.

شریعتی سبزواری، محمدباقر. (۱۳۶۳). معاد در نگاه وحی و فلسفه. تهران: چاپ دانشگاه تهران.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه. بیروت - لبنان: داراحیاء التراث العربی.

طباطبائی، محمد حسین. (۱۳۶۴). بدایه الحکمه. قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.

_____ . (۱۴۰۹). رساله الانسان بعد الانسان. بیروت: دارالاضواء.

_____ . (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان. مترجم: موسوی. محمدباقر. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

_____ . (۱۳۷۲). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: منشورات مؤسسه الاعلمی

للمطبوعات.

طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن. (۱۴۰۸). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. دارالمعرفه.

طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲). جامع البیان فی تفسیر القرآن. لبنان: دارالمعرفه.

طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳). *الاحتجاج علی اهل اللجاج*. مصحح موسوی خراسان، محمدباقر. مشهد: نشر المرتضی.

طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*. تحقیق سید احمد حسین. تهران: کتاب فروشی مرتضوی.

_____ . (۱۳۸۸). *تجربید الاعتقاد*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۹۸۲). *نهج الحق و کشف الصدق*. بیروت: دارالکتاب اللبنانی.

عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰). *الفروق فی اللغة*. بیروت: دار الآفاق الجدیده.

عمید، حسن. (۱۳۶۰). *فرهنگ فارسی عمید*. تهران: امیر کبیر.

فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۳۶۴). *شرح اسماء الله الحسنى*. تهران: چاپ افست تهران.

قرشی بنایی، علی اکبر. (۱۴۱۲). *قاموس قرآن*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

کاشانی، فتح الله بن شکرالله. (۱۳۵۱). *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*. تهران: کتاب فروشی اسلامیة.

لاهیجی، عبدالرزاق. ۱۳۶۴. *سرمایه ایمان*. تحقیق صادق لاریجانی آملی. قم: الزهراء.

_____ . (۱۳۷۲). *گوهر مراد*. تهران: سازمان چاپ و انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مجلسی، محمدباقر. (بی تا). *حق الیقین*. تهران: انتشارات اسلامیة.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۰). *آموزش عقاید*. ج ۲. قم: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.

_____ . (۱۳۷۶). *اخلاق در قرآن*. محقق محمدحسین اسکندری. قم: مؤسسه

آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره).

مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶). *معاد*. چاپ چهارم. قم: انتشارات صدرا.

معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۳). *معاد جسمانی در قرآن و آراء مفسران*. پیام جاویدان. ش ۵.

مغنیه، محمدجواد. (۱۳۷۸). *ترجمه تفسیر کاشف*. ترجمه دانش، موسی، قم، بوستان کتاب.

مفید، محمد بن نعمان. (۱۴۱۳). *اوائیل المقالات*. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

مقیسه، نفیسه و میرباقری، سیدحسن. (۱۳۹۹). *معاد جسمانی در قرآن کریم*. دوفصلنامه تحقیقات قرآنی و حدیثی. دوره ۲. ش ۳.

هاشمی رفسنجانی، اکبر. (۱۳۸۳). *فرهنگ قرآن*. قم: بوستان کتاب.

هاشمی شاهرودی، سید محمود. (۱۴۱۷). *بحوث فی علم الأصول*. قم: مرکز الغدیر للدراسات الإسلامیه.

یزیدی، عبداللهین یحیی. (۱۴۰۵). *غریب القرآن و تفسیره*. محقق: الحاج، محمد سلیم. بیروت: عالم الکتب.

عالم الکتب.

<https://www.yjc.ir/fa/news/587539>

References [in Persian]

Quran.

Abu Hayyan, Muhammad bin Yusuf. (1999). *Al-Bahr al-Musaqin in Al-Tafsir*. Mohaghegh Jamil. Sedqi Mohammad Beirut: Dar al-Fekr.

Allameh Hali, Hassan bin Yusuf. (1982). *Nahj al-Haq and Kashf al-Saddeq*. Beirut: Dar al-Kitab al-Lebanani.

Askari, Hassan bin Abdullah. (1979). *Differences in language*. Beirut: Dar al-Afaq Jadida.

Amid, Hassan. (1981). *Amid's Persian culture*. Tehran: Amir Kabir.

Dehkhoda, Ali Akbar. (1993). *Dehkhoda dictionary*. Tehran: Rozaneh.

Department of Philosophy and Islamic Theology, Astan Quds Razavi, Islamic Terminology Explanation. (1994). Mashhad: Astan Quds Razavi.

Fakhr Razi, Muhammad bin Omar. (1985). *Description of the names of Allah Al-Hasani*. Tehran: Tehran Offset Printing.

Hashemi Rafsanjani, Akbar. (2004). *Quran culture*. Qom: Bostan Ketab.

Hashemi Shahroudi, Seyed Mahmoud. (1996). *Researches in the science of fundamentals*. Qom: Al-Ghadir Center for Islamic Studies.

Hasan Seyed Ali, Qbanchi. (1985). *Commentary on Imam Zayn al-Abidin's treatise on law*. Qom: Ismailian Institute.

Hosseini Tehrani, Mohammad Hossein. (2006). *The light of the kingdom of the Qur'an*. Mashhad: Allameh Tabatabai.

Hosseini Milani, Ali. (2005). *Al-Thaqiq in the negation of Al-Tahreef of the Holy Qur'an*. Qom: Al-haghaegh.

Ibs Sina, Hossein. (2003). *Al-Adhawieh in Al-Ma'ad*. Hassan Asi's research. Tehran: Shams Tabrizi Publications.

- _____. (1997). *Warnings and warnings*. Qom: al-Balagha Publications.
- _____. (1979). *Ibn Sina's epistles*. Qom: Bidar.
- _____. (n.d.). *Al-Najah* Tehran: Tehran University Press.
- Ibn Faris, Ahmad bin Faris. (1983). *Dictionary of comparisons*. The research of Abdulsalam Mohammad Haroun. Qom: School of Islamic Studies.
- Ibn Ashour, Mohammad Tahir. (1999). *Tafsir al-Tahrir and al-Tanweer known as Tafsir Ibn Ashur*. Beirut. Institute of Arabic History.
- Ibn Qutiba, Abdullah bin Muslim. (1990). *Tafsir Gharib al-Qur'an (Ibn Qutiba)*. 529. Explanation of Ramadan. Ibrahim Mohammad Beirut: Al-Hilal Library.
- Jarjani, Ali bin Mohammad. (1994). *Description of positions*. Qom: Al-Rezi Publications.
- Kashani, Fethullah bin Shukrullah. (1972). *The method of al-Sadiqin in the obligation of the opponents*. Tehran: Islamic bookstore.
- Lahiji, Abdul Razzaq. (1985). *The capital of faith*. Research by Sadegh Larijani Amoli. Qom: Al-Zahra.
- _____. (1993). *Gohar Murad*. Tehran: Varshad-Islami Printing and Publishing Organization.
- Majlesi, Mohammad Bagher. (n.d.). *Hagh Al-Yaghin*. Tehran: Islamiya Publications.
- Misbah Yazdi, Mohammad Taghi. (1991). *Education of ideas*. C2. Qom: Sarman Publishing Center for Islamic Propaganda.
- _____. (1997). *Ethics in the Qur'an*. Mohaghegh Mohammad Hossein Eskandari. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute (Quds Sareh).
- Mustafavi, Hassan. (1989). *Al-Habiq fi Kalamat al-Qur'an al-Karim*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Motahari, Morteza. (1997). *Resurrection*. fourth edition. Qom: Sadra Publications.
- Marefat, Mohammad Hadi. (2004). *Physical resurrection in the Qur'an and the opinions of commentators*. Pyam-e Javidan. Sh5.
- Maghnieh, Mohammad Javad. (1999). *Translation of Tafsir Kashif. Translation of Danesh, Musa*, Qom, Bostan Kitab.
- Mufid, Mohammad Bin Nu'man. (1992). *The beginning of the articles*. Qom: Al-Tamar Al-Alami by Sheikh Al-Mufid.
- Moqiseh, Nafiseh and Mirbagheri, Seyyed Hasan. (2019). *Physical resurrection in the Holy Quran*. Quran and Hadith Studies. Course 2. Sh3.
- Qurashi Banai, Ali Akbar. (1991). *Quran dictionary*. Tehran: Dar al-Ketab al-Islamiya.

- Ragheb Esfahani, Hossein bin Mohammad. (1991). *Vocabulary words of the Qur'an*. Research by Safwan Adnan Davoudi. Beirut: Darul Elm.
- Sobhani, Jafar. (1990). *Manshour Javid*. Qom: Seyyed al-Shohda.
- Samarkandi, Nasr bin Mohammad. (1995). *Tafsir al-Summarqandi al-Masimi Bahr al-Uloom*. Beirut: Dar al-Fakr.
- Shah Abdulazimi, Hussein. (1984). *Tafsir Asna Ashari*. Tehran: Miqat
- Sharifi et al. (2014). *Physical resurrection in the Qur'an and Testaments*. Research paper on Quranic studies. Tehran: Volume 6. Number 21. pp. 7-41
- Shariati Sabzevari, Mohammad Bagher. (1984). *Resurrection between revelation and philosophy*. Tehran: Tehran University Press.
- Sadr al-Din al-Shirazi, Mohammad bin Ibrahim. (1981). *Al-Hikma al-Muttaliyyah in al-Asfar al-Arbaeh*. Beirut-Lebanon: Arab Heritage Darah.
- Tabatabai, Mohammad Hossein. (1985). *The beginning of wisdom*. Qom: Islamic publishing institute affiliated with the Madrasin community.
- _____. (1988). *Treatise on Man after Man*. Beirut: Dar al-Azwa.
- _____. (1995). *Translation of Tafsir al-Mizan*. Translator: Mousavi. Mohammad Bagher Qom: Islamic Publications Office.
- _____. (1993). *Al-Mizan in Tafsir al-Qur'an*. Qom: Publications of Al-Alami Institute for Press.
- Tabarsi, Abu Ali Fazl bin Hassan. (1987). *Al-Bayan Assembly in Tafsir al-Qur'an*: Dar al-Ma'rifah.
- Tabari, Muhammad bin Jarir. (1991). *Jami al-Bayan in Tafsir al-Qur'an*. Lebanon: Dar al-Marafa.
- Tabarsi, Ahmad bin Ali. (1982). *Al-Ihtjaj Ali Ahl al-Jajj*. Corrected by Mousavi Khorsan, Mohammad Baqer. Mashhad: Al-Mortaza Publishing House.
- Tarihi, Fakhruddin. (1996). *Assembly of Bahrain The research of Seyyed Ahmad Hossein*. Tehran: Mortazavi bookstore.
- _____. (2009). *Abstraction of belief*. Qom: Islamic Propaganda Office.
- Testari, Sahl bin Abdullah. (2002). *Al-Tastri interpretation*. Researcher, Ayun Sood. Mohammad Bassel. Dar al-Ketab-al-Alamiya: Muhammad Ali Beizun's pamphlets. Beirut.
- Taftazni, Saaduddin. (1988). *Description of purposes*. Abdurrahman Omira's research. Qom: Al-Sharif al-Razi.
- Yazidi, Abdullah bin Yahya. (1984). *Gharib al-Qur'an and Tafseerah*. Researcher: Al-Hajj, Mohammad Salim. Beirut: Alem al-Ketab.
- Zarakshi, Mohammad Bin Bahadur. The evidence in the sciences of the Qur'an. (1989). *Mohagheq Dhahabi, Jamal Hamdi, Kurdi, Ibrahim*

Abdullah. *Marashli Yusuf Abdulrahman. Dar al-Marafa: Lebanon-Beirut.*

Zamakhshari, Mahmoud bin Omar. (1986). *Exploring the mysterious facts of the download and the eyes of the proverbs in the aspects of interpretation.* Edited by Hossein Ahmed, Mustafa. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.

Zain al-Din bin Noor al-Din (Shahidsani), Ali bin Ahmad. (1988). *The facts of religion.* Qom: Ayatollah al-Marashi al-Najafi library.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

استناد به این مقاله: متقی‌نژاد، مرتضی. (۱۴۰۱). جستاری از افعال الهی متناظر با معاد جسمانی در قرآن، فصلنامه علمی پژوهشنامه معارف قرآنی، ۱۳(۵۱)، ۵۷-۸۲.

DOI: 10.22054/RJQK.2023.68233.2627



Quranic Knowledge Research is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.